

# PŘÍRODNÍ VĚDA JAKO VÝCHODISKO A PŘÍKLAD J. W. GOETHA

Rudolf Steiner a C. G. Jung zahájili oba svou dráhu jako přírodovědci. Duchovní badatel i duševní lékař\* - jeden jako druhý - přitakali exaktnosti přírodovědeckého způsobu poznávání ve všech oblastech jeho účinnosti a tento způsob také vždy praktikovali. Protože oba překračovali karteziánský horizont poznání a nespokojovali se se zjištěním toho, co je změřitelné, zvažitelné a spočitatelné, naráželi na stále ještě ne zcela překonanou skepsi svých současníků. Je nápadné, že z mysticismu a psychologismu obviňovaný Jung neustále zdůrazňoval, že je empirik a že jeho tvorba psychologické hypotézy je založena na skutečných zkušenostech. Že toto tvrzení není bezobsažnou frází, potvrzují jeho jednotlivé práce, v nichž Jung používá přísně induktivní metodu. Východiskem je pokaždé praktický materiál, nabízený psychoterapeutovi pacientem jako útvary nevědomí ve formě snů, asociací, fantazií atd. Vedle toho se nachází srovnávací materiál, který terapeut uvádí jako pomůcku pro snazší pochopení. Závěry (hypotézy), které pro něj vyplývají ze shrnutí, Jung vyslovuje a publikuje teprve poté, co rozhodující objevy, například objevy týkající se kolektivního nevědomí, individuálního procesu, fenoménů synchronicity, osvědčily svou spolehlivost po roky, někdy i desetiletí trvajícím ověřování.

Je tak ve velmi podobné situaci jako Rudolf Steiner, který málokdy nevyužil příležitosti, aby dokumentoval soulad anthroposofického způsobu myšlení s přírodní vědou. Tak jako se Jung musí vůči univerzitní psychologii a psychiatrii hájit jako vědec, jde Steinerovi o to, aby založil anthroposofii jako vědu, která si kupříkladu nemůže dovolit unáhlenou popularizaci. „Tane mi na mysli podoba duchovního bádání (přiznává jednou ve veřejné přednášce z 24. ledna 1918), které by mohlo v budoucnu existovat, podoba, která je jednoduchá, která je populární, takže ji každý prostý člověk může přijmout... Dnes je zatím duchovní bádání od ostatního bádání vzdáleno. Aby bylo trpěno, musí zaujímat takové stanovisko, aby bylo s to odolávat útokům namířeným proti němu ze strany ostatního bádání.“

Tak lze pochopit, proč chtěl Steiner už v prvních anthroposofických knihách ukázat, „že člověk může být věrným vyznavačem přírodovědeckého světonázoru, a přesto vyhledávat cesty za duší, jimiž vládne správně

---

\* tj. psychiatr - pozn. překl.

chápaná mystika. Jdu dokonce ještě dále a říkám: Jen ten, kdo poznává ducha ve smyslu pravé mystiky, může získat plné porozumění skutečností v přírodě. Pravou mystiku nesmíme zaměňovat s „mysticismem“<sup>1</sup> pomatených hlav“. Pro Junga jsou mystikové „lidé, kteří mají zvláště jasné zážitky procesů kolektivního nevědomí. Mystická zkušenost je zážitek archetypů“.

Steinerovo „Křesťanství jako mystická skutečnost“ začíná tím, že autor ukazuje „zásadní ovlivnění“ novověkého představování přírodovědným myšlením jako vůdčí hledisko pro sepsání tohoto základního anthroposofického spisu. Steiner říká, „že v přírodovědném myšlení spočívá síla, která dává pozornému člověku přesvědčení, že toto myšlení obsahuje něco, co současný světový názor nemůže přejít, aniž by přijal významné dojmy“. Ve smyslu přírodní vědy jinak jednáme jenom tehdy, studujeme-li duchovní vývoj člověka právě tak nezaujatě, jako sleduje přírodovědec objekty svého výzkumu. Toto pozitivní oceňování přírodní vědy můžeme podepřít mnoha jinými Steinerovými doklady. Nesmíme pouze opomenout věty, kterými Steiner pokračuje: „Člověk je pak ovšem v oblasti duchovního života veden ke způsobu nazírání, který se od pouze přírodovědného způsobu liší právě tak jako způsob geologický od způsobu pouze fyzikálního, jako výzkum vývoje života od vyvádění pouhých chemických zákonů. Člověk je veden k vyšším metodám, které sice nemohou být metodami přírodovědnými, které jsou však utvářeny zcela v jejich smyslu. Díky tomu bude možné z jiného hlediska modifikovat nebo korigovat leckterý jednostranný názor přírodovědy; avšak člověk tím pouze pokračuje v přírodní vědě; člověk proti ní nehřeší.“

Již v tomto bodě je zřejmé, proč duchovní badatel zaujímá toto stanovisko. Nečiní tak proto, že by se snad chtěl pouze přizpůsobovat dobové tendenci, ale protože jeho duchovní bádání organicky vyrostlo z bádání přírodního a představuje něco na způsob metamorfózy tohoto způsobu myšlení. K tomu dojdeme, všimneme-li si, že pro Steinera neexistuje mezi duchem a přírodou či hmotou nepřeklenutelná propast. Duchovní skutečnost nelze také prostě ztotožňovat s „jiným světem“. Jak Steiner v návaznosti na Goetha ukázal, není třeba hledat duchovno „za“ jevy; duchovno se poznávajícímu subjektu manifestuje mnohem spíše v těchto jevech.

Poznámka, že anthroposofická duchovní věda je nebo může být do jisté míry konsekvencí přírodní vědy, je už jen proto tak důležitá, že je často třeba čelit nedorozumění, že anthroposofie je tu „moderní gnóze“, tu mysticistická směsice jako jisté teosofické směry, tu zase západní odnož východního synkretismu. Zrovna tak málo je anthroposofie modernizovaným okultismem předků. To si dále ještě podrobněji vysvětlíme.

A jak chápe sám sebe C. G. Jung? - V roce 1926 o sobě říká: „Nejsem filosof, ale pouhý empirik a ve všech obtížných otázkách mám sklon rozhodovat podle zkušenosti. Kde však není žádný základ daný zkušeností, nechávám položené otázky raději nezodpovězené.“ Stejně pozitivní jako jeho poměr k náboženstvím je i jeho vztah k biologii, „vůbec k přírodovědecké empirii, která se mi jeví jako obrovský pokus pochopit duši zvenčí dovnitř, tak jako je pro mne naopak náboženská gnóze stejně velkolepým pokusem lidského ducha čerpat poznání z toho nejniternějšího.“ Ukazuje se, že toto vótum z konce dvacátých let již bere v úvahu onu jednu skutečnost, „unus mundus“, který měl později v jeho díle hrát tak velkou roli. A Jung pokračuje: „V mém obraze světa má své místo veliký vnějšek a stejně tak veliké nitro. A mezi těmito dvěma póly podle mě stojí člověk, který se obrací hned k jednomu, hned k druhému, aby podle temperamentu a založení považoval za absolutní pravdu tu vnějšek, tu zas nitro, a podle toho vždycky jedno pro druhé popíral nebo obětoval.“

Ten, kdo dokáže napsat tyto věty, nečiní tak jen proto, že odporuje dogmaticky působícím jednostrannostem psychologie Sigmunda Freuda, ale protože mu - podobně jako Steinerovi - jednostranné studium skutečnosti nedostačuje. Tak jako je moderní přírodověda nucena pokročit přes tradiční empirii do oblasti metafyzického, například interpretovat fyzikální skutečnosti zdánlivě antilogickými hypotézami, musel především Jung opustit obvyklé pole zkušenosti. Přitom se zpočátku domníval, že pěstuje přírodní vědu v tom nejlepším smyslu, zjišťuje, pozoruje, klasifikuje skutečnosti, popisuje kauzální a funkční souvislosti. Nakonec však přišel na to, že se zabýval úvahami, které ho zavedly daleko za hranice běžné přírodní vědy do oblasti filosofie, teologie, srovnávací religio- nistiky a dějin ducha. Tento výsledek mu způsobil četné potíže. Přesto považoval chod věcí za nevyhnutelný.

Jung učinil na svém poli podobný objev jako jiní přírodovědci, totiž ten, že obvyklý pojem skutečnosti se stal v podstatě nepoužitelným. Tento pojem už nedostačuje. Přírodní věda vytvořila obraz světa, který byl

omezený podobnou jednostranností jako západní člověk samotný. „Omezování se na materiální skutečnost vykrajuje z celku světa sice nezměrně velkou, přesto však jenom část, a vytváří tím temnou oblast, kterou bychom museli nazývat neskutečnou nebo nadskutečnou.“

Psycholog se ovšem setkává s fenomény, o jejichž vztahu ke skutečnosti nelze pochybovat, jejichž popis je však už nad síly toho, kdo připouští pouze pojmově utvrzené, logicky jednoznačné myšlení. Jolande Jacobiová tak poukazuje na obtížnost Jungovy psychologie, spočívající v tom, „že i když vychází z empirie a empirii neopouští, proniká do oblasti, v níž je jazykové výrazivo, jež vychází ze zkušenosti, z povahy věci neadekvátní a musí zůstat pouhým pokusem“. Jung se tím bezpochyby stává právě tak málo „metafyzikem“, kterým nikdy být nechtěl, jako některý z tehdejších biologů nebo fyziků, kteří narazili na tutéž problematiku. Jsou to však samotné fenomény, které vyžadují takovouto transcenci. Jazykové výrazivo, které je používáno k popisu faktů tohoto druhu a které postrádá obvyklou jednoznačnost, je známkou toho, že dochází k překročení „prahu“, za níž je nutné „jiné myšlení“, jiný způsob poznávání. Je zjevné, že se nejedná pouze o jazykový problém. Je třeba objasnit nejen hermeneutickou otázku. To, co se zde objevuje, má spíše potud symptomatický charakter, nakolik to poukazuje na hlouběji spočívající problematiku. S touto otázkou se setkal i Rudolf Steiner. Vyrovnal se s ní ovšem zcela jiným způsobem než C. G. Jung, ne jako „pouhý empirik“, protože samotná empirie, samotné pozorování nemůže dát nakonec žádnou odpověď na problémy poznání. Steiner k tomuto úkolu přistoupil především jako myslitel. Abychom však zabránili nedorozumění, musíme dodat, že Steiner odlišoval abstraktní myšlení od „čistého myšlení“, které se již vyrovná duchovnímu nazírání a podle jednoho výroku z „Filosofie svobody“ (1894), Steinerova určujícího filosofického díla, je schopno sloužit „chápání světa“.

Protože se Rudolf Steiner ponořil jak do přírodovědecké, tak i filosoficko-gnozeologické problematiky, dříve než se mohl pustit do předkládání výsledků svého duchovědného bádání, je třeba věnovat se na tomto místě tomu, jak Steiner a Jung hodnotili myšlení.

Kdo přichází ze směru analytické psychologie a seznámí se s anthroposofií, tomu bude nápadné, že Rudolf Steiner připisuje myšlení zvláštní roli. Ve „Filosofii svobody“ (1894) tak mimo jiné čteme: „Mé hledání

přijde na pevnou půdu teprve tehdy, najdu-li objekt\*, u něhož mohu čerpat smysl jeho bytí z něho samého. To však jsem já sám jako myslící bytost, neboť já dávám svému bytí určitý, v sobě spočívající obsah: totiž obsah myšlenkové činnosti.“ A dále: „V myšlení máme princip, který trvá sám sebou. Pokusme se odtud pochopit svět. Myšlení můžeme uchopit jím samým.“ A pak: „Nejvyšším stupněm individuálního života je pojmové myšlení bez ohledu na určitý vjemový obsah.“ Na základě autobiografických záznamů a z filosoficko-historických výzkumů („Záhady filosofie“, „O záhadě člověka“) můžeme vědět, jak důležití byli pro Steinera myslitelé, kteří připravili a založili filosofický idealismus. Steiner u nich ovšem nezůstává stát. Nemůže se s nimi prostě jen ztotožnit. Na druhé straně vidí nutnost vytvořit most například mezi čistě myšlenkovým prožíváním Hegelovým a Goethovým nazírajícím prožitkem ideje ve fenoménech přírody. Avšak právě v tom se již ohlašuje jiné pojetí myšlení, o němž ještě bude řeč. Prostřednictvím myšlení nevázaného na smyslovost se Steiner nakonec snažil překročit hranice poznání, které byly počínaje Kantem dány v teorii poznání 19. století.

Proti tomuto vysokému hodnocení myšlení stojí výroky C. G. Junga, které samy o sobě budou zastánci této pozice, to znamená též anthroposofovi, cizí. V „Teoretických úvahách o podstatě duševna“, zveřejněných nejprve jako přednáška z Casa Eranos, se Jung zabývá historickými souvislostmi a dostává se pak k pokusům o postižení psyché, které byly učiněny za poslední tři století. Poznání přírody podle něj vedlo k obrovskému rozšíření vědění o kosmu. Na druhé straně byla duše mlčky předpokládána jako poznaná. „S objevem možnosti nevědomé duševní oblasti byla vytvořena příležitost k velkému dobrodružství ducha a člověk by býval mohl očekávat, že k této možnosti se obrátí vášnivý zájem. Je známo, že tomu tak nejenže nebylo, ale že se naopak proti této hypotéze zvedl všeobecný odpor. Nikdo nevyvodil závěr, že má-li subjekt poznávání, totiž duše, skutečně také temnou, vědomí bezprostředně nepřístupnou formu existence, musí být všechno naše poznání v neurčitelné míře nedokonalé. Platnost vědomého poznání byla zpochybněna zce-

---

\* v českém vydání přeloženo jako *předmět*, v něm. orig. *ein Objekt* - pozn. překl.  
† v něm. orig. *besteht*, což znamená i *je, existuje*, tzn. *který existuje skrze sebe sama* - pozn. překl.

la jinou a hrozivější měrou než na základě kritických úvah teorie poznání. Ta sice lidskému poznání vůbec vymezila jisté hranice, z nichž se německá, idealistická filosofie po Kantovi snažila emancipovat; avšak přírodní věda a ‚common sense‘ se s tím bez problémů smířily, pokud to vůbec zaznamenaly. Filosofie se tomu bránila ve prospěch antikvovaného nároku lidského ducha moci vystoupit nad sebe sama a poznávat věci, které se nalézají zcela mimo dosah lidského rozumu. Vítězství Hegela nad Kantem znamenalo pro rozum a pro další duchovní vývoj především německého člověka to největší ohrožení.“ Teprve díky pozdnímu Schellingovi, díky Schopenhauerovi a Carovi byly podle Junga uvolněny „síly kompenzující tento neblahý vývoj“. V dalším průběhu tohoto myšlenkového pochodu uděluje Jung Hegelovi rozhodné odmítnutí. Hegelem byla podle něj spuštěna „identifikace a inflace, praktické spojování filosofického rozumu s duchem vůbec“. Tím opatřil rozumu onu „hybris“, která vedla k Nietzschevě nadčlověku a ke katastrofě v Německu.

Josef Hupfer, anthroposofický kritik, který se těmito Jungovými výroky zabýval, sice připouští, že autor si svůj soud nezachoval v plném rozsahu, spatřuje v něm však doklad toho, jakou hodnotu (resp. bezcennost) Jung přičítá vědomé filosofické práci na poznávání. Hupfer pak právem zdůrazňuje fakt, že filosof nemůže mít jen vnuknutí, ale že je musí být také schopen svým myšlením prohlédat a uchopit jejich strukturu v jasné pojmové formulaci. Jakkoli se nyní nabízí vyzvednout diskrepanci mezi Steinerem a Jungem, která z řečeného vyplývá, a konstatovat ji jako skutečnost, která nepřipouští žádné překlenutí, nemůžeme si nepoložit otázku, co vlastně Steiner a Jung chápou pod pojmem myšlení.

Protože Jung nebyl ani filosof ani historik ducha a ani jimi být nechtěl, nesnažil se podrobně prokázat, jak se s vývojem novodobého vědomí - Steiner hovoří o zrodu „duše vědomé“ - myšlení stále více vzdalovalo od živého spojení se světem (platónských) idejí a vyústilo v racionalitě naplněné abstraktními pojmy. Myslitelé od doby Descarta si tak sice vytvořili vhodný nástroj k tomu, aby pochopili svět anorganické přírody, který je obklopoval, a aby jej technicky ovládli. Byla dosažena nejvyšší míra exaktnosti. Toto abstraktní myšlení se však ukázalo, jak jsme viděli, jako málo způsobilé k pochopení živých, duševních a duchovních skutečností. Jung nemohl souhlasit s absolutizací vědomí a *ratia*, protože poznal, že rozumové myšlení musí vést k osudné jednostrannosti. *Tomuto* způsobu myšlení proto připisoval význam *jedné* z

duševních funkcí, která musí být kompenzována prostřednictvím jiných funkcí.

Podíváme-li se na Jungovo schéma čtyř základních duševních funkcí, stojí proti myšlení citění. Obě funkce jsou jakožto racionální komplementárně doplňovány dvěma iracionálními funkcemi, percepcí a intuicí. Myšlení je tak podle Junga jen jednou ze čtyř základních funkcí duševního organismu. Z této skutečnosti však nelze vyvozovat podhodnocení myšlení. Spíše bychom mohli říci, že Jung se chce tímto způsobem postavit racionalistickému nadhodnocování rozumového myšlení. V „Psychologických typech“ rozlišuje Jung jednak psychologii, která odpovídá (racionální) potřebě vědy, a tím by mohla být uznána za exaktní přírodní vědu, jednak „psychologii jako iracionální praxi“, jak ji nazývá Alice Morawitz-Cadiová, v níž se z intelektu stává *ancilla psychologiae*, služka psychologie. „Intelekt zůstává zajatý sám v sobě tak dlouho, dokud se dobrovolně nevzdá svého primátu a neuzná hodnotu jiných účelů. Děsí se toho, aby překročil sám sebe a popřel svou univerzální platnost, neboť vše ostatní pro něj není nic než fantazie. Co však kdy bylo velkého, aniž to předtím bylo fantazií? Takto si intelekt ustrnulý v samoučelu vědy odřezává svůj pramen života.“

Pomineme-li, že Steiner hodnotí i fantazii jako tvořivou, člověka inspirující sílu, pak na druhé straně sdílí Jungův kritický postoj k intelektu. Tak jako Jung poukázal i on na nutnost překonání intelektualismu a racionalismu. Ukázal cesty, které překonání v abstrakcích ustrnulého myšlení umožňují. Rozhodující je ovšem směr, jímž tyto cesty ukazují. Návrat k předkritickému iracionalismu, který je jako reakce na racionalistické výstřelky čas od času doporučován, se mu jevil v zásadě nemožným. Čeho myšlenkově dosáhli jeho velké filosofické vzory německého idealismu, nesmělo být dáno všanc, mimochodem právě tak málo jako výtěžky novodobých přírodních věd s ohledem na matematickou exaktnost jejich průkaznosti. „Potřebujeme však vnitřní nazírání, stejně exaktní, jako je nazírání matematické, chceme-li proniknout do vyšších působností vnějšího světa... A pokud člověk pozná, že zde z ducha moderního poznání přírody má být získáno poznání ducha, pak právě na základě této oblasti moderního poznání přírody shledá oprávněnost duchovní vědy, kterou zde máme na mysli; neboť tato duchovní věda

nechce vstoupit do jakékoli opozice k významným, velkolepým výsledkům přírodní vědy.“

Jak bylo uvedeno, nemohl Steiner ani jako myslitel ani jako přírodovědec zůstat stát u toho, čeho bylo v obou oblastech poznání dosaženo. To, oč se zasazoval, nazýval „proměnou nálady duše\*“. Přitom si říkal: „S náladou duše, kterou má člověk zde ve smyslovém světě a která je přiměřená životu a jednání ve smyslovém světě, nelze vůbec vstoupit do nadmyslového světa.“ Jestliže Steiner na jedné straně důvěřoval nosnosti „čistého myšlení“, tak mu bylo na druhé straně jasné, že toto myšlení může a musí být proměnou duše přetvořeno v orgán vnímání vyššího řádu. (Studium Steinerovy nauky o poznání ukazuje, že teprve vnímání a myšlení umožňují poznání v plném smyslu tohoto slova.) Co platí pro poznání přírody, má paralelu v duchovním bádání. V každém případě není, jak Steiner naléhavě zdůrazňoval od samého počátku své anthroposofické činnosti, poznání dosahováno myšlenkovými operacemi založenými na dedukování. „(Samotná) síla rozumu zaplašuje ducha; ale pokud člověk vyvine rozum sám k imaginaci, dostane se opět k duchu.“

Co je ovšem cestou duchovního bádání poznáváno, lze popsat - paušálně řečeno - právě tak těžce jako to, co může říci hlubinný psycholog o určitých předmětech bádání (např. o archetypech), které se pojmové fixaci, tedy jednoznačné, a tím vymezující definici vymykají podobným způsobem, jako je tomu srovnatelně u uchopení smyslového obsahu nějakého symbolu. Jung opakovaně zdůrazňoval a zdůvodňoval nevyhnutelnost víceznačné interpretace. „Definicemi není dáno vůbec nic. Člověk obvykle nevidí nedostatečnost jakékoli definice.“ Tyto Steinerovy věty by k věci býval mohl napsat stejně tak C. G. Jung. Ukazují, jak velmi se oba muži v této otázce shodují. V jiné přednášce (1919), v níž Steiner rozvádí, že dnes musí být v nevědomí, resp. podvědomí nalezeny síly dalšího vývoje lidstva, se říká: „Naše řeč je v podstatě vytvořena pro duševní reprodukci *vnější* smyslové skutečnosti. Tato řeč nám působí obtíže, máme-li zcela precizně a dostatečně popisovat zejména to, co nenáleží k smyslové skutečnosti, co náleží k existenci nadmyslové.“ A podnět, který Steiner uvádí v následující větě, připomíná Jungovo zdůvodnění jeho amplifikační metody, to znamená té analytické praxe, kdy je pacientem sdělovaný materiál nevědomí „obohacován“ podobně mo-

---

\* v něm. orig. *die Umzvandlung der Seelenverfassung* - pozn. překl.



tivovanými prvky, například z oblasti mytologie, světa pohádek nebo historie náboženství, aby se zjistil smysl tohoto sdělení. Steiner říká: „Člověk si tu často musí vypomoci srovnáním..., které vždy postaví jeden životní jev vedle druhého, aby jeden životní jev vysvětlil ten druhý. Když pak vytváří taková srovnání, musí si člověk uvědomit, že jen pohyblivé myšlení, myšlení, které neznásilňuje pojmy, které neznásilňuje slova, skutečně přijde na přesný smysl toho, co má popsat.“

Z téhož důvodu Steiner na jiném místě vyžadoval, aby byla opět brána vážně vícedimenzionální skutečnost. I když je pohodlnější „manipulovat s pouhými pojmovými mrtvolami“, musí se člověk podle něj učit myslet „v souladu se skutečností“. Neboť „...skutečnost není nacpaná do šablon, skutečnost prochází metamorfózami... Naše chápání světa se opět musí přiblížit k podstatě věcí. K podstatě věcí se přiblížíme jenom tehdy, přiblížíme-li se k duchu.“ Steiner přitom myslel i na zapojení uměleckého prvku.

Steiner, na jehož práci můžeme pohlížet v první řadě z hlediska jednoho velkého pedagogického poslání, byl dostatečným realistou, aby na základě svého poznání člověka dal praktické podněty pro odpovídající rozvinutí rozumového myšlení u dítěte.\* Jindy vyjádřil chorobný, infikující účinek jistých myšlenkových zvyklostí slovy: „V materiální oblasti mají tuberkulózní a bacilární nemoci podobný původ jako právě nyní existující rozumový materialismus v oblasti duchovně-duševní...“

Tyto příklady, které bychom snadno mohli rozmnožit a doplnit dalšími aspekty, snad ukázaly, že výše zmíněné nedorozumění mezi analytickou psychologíí a anthroposofií, týkající se hodnocení myšlení, nemusí existovat, třebaže se Steiner a Jung tímto problémem zabývali z různých hledisek.

Jestliže Jolande Jacobiová o dvojím pohledu moderní hlubinné psychologie píše, že Junga lze srovnávat s mistry paradoxního myšlení, jako je Pascal nebo Kierkegaard, tak tím má na mysli způsob nahlížení, v němž má své místo jak abstraktní myšlení, tak i prožitek a živá zkušenost. Zvláštní je, že Jung se sice podrobně zabýval Goethem, avšak byl, jak se zdá, jen málo dotčen jeho teorií poznání, kterou ovšem formuloval teprve Steiner. Je to právě Goethe, jehož prostřednictvím by v otázce teorie poznání mohlo dojít ke sblížení mezi Jungem a Steinerem. Jak ukázal Steiner na základě svého

---

\* zde musím čtenáře odkázat na zásadní práce vedoucí k založení waldorfské pedagogiky, stejně jako na školní praxi dnešní waldorfské výchovy - pozn. aut.

desítky let trvajících goethologického výzkumu, měl Goethe k abstraktnímu myšlení a k „myšlení o myšlení“ hluboký odpor. Tento odpor Jung s básníkem sdílel. Kromě toho odmítal hledat ducha v nějakém „jiném světě“. Aniž to zvláště vyslovil nebo filosoficky precizoval, byl pro něj „unus mundus“ empirickou jistotou. „Goethe hledal ducha tolik uvnitř věcí v tomto světě, že musel odmítnout hledat jej v oblasti nějakého jiného světa. Už jen pocit, že by člověk musel vystoupit z tohoto světa, aby dospěl k duchu, vnímal jako něco bezduchého.“ Tím Goethe - a nejen on - vyvolal odpor přírodní vědy své doby. Jeho způsob myšlení jej vedl k tomu, aby se cvičil v „nazírající soudnosti“, která fenomény skutečnosti chápe jako symptomy, jež poukazují na jeden v základu spočívající prafenomén, který nelze hledat teprve „vně“\* jevu. Tento způsob nazírání byl možný, protože Goethův pohled směřoval nejen k detailům, ale protože se mu příroda představovala jako harmonický celek, který je tohoto ducha výrazem.

Připomeňme si na tomto místě onen zamyšlení hodný rozhovor, který spolu v polovině července 1794 vedli Goethe a Schiller, když se vraceli z přednášky Přírodovědné společnosti v Jeně. Oba se shodli v tom, že nemohou souhlasit s atomizujícím nazíráním, jež rozbíjí na kousky celistvost přírody, jak ho zjevně zastával tehdejší přednášející profesor Batsch. V „Denících a ročnících“ Goethe píše: „Tu jsem živě přednesl metamorfózu rostlin a několika charakteristickými črty pera jsem dal před jeho (Schillerovým) zrakem vzniknout symbolické rostlině. On to vše poslouchal a díval se na to s velkou účastí, s rozhodnou chápavostí; jakmile jsem však skončil, zavrtěl hlavou a řekl: ‚To není zkušenost, to je idea.<sup>1</sup> Zarazil jsem se, dosti rozmrzele, neboť tím byl nade vše jasně označen bod, který nás dělil; avšak vzpamatoval jsem se a odvětil jsem: ‚To mi může být velmi milé, že mám ideje, aniž to vím, a že je dokonce vidím na vlastní oči.‘ ... Jestliže Schiller považoval za ideu to, co jsem vyslovil jako zkušenost, tak přece muselo mezi nimi být něco zprostředkujícího, něco vztažného!“

Tato epizoda, která už dávno vešla do dějin filosofie, v sobě skrývá cosi praobrazně typického. Ukazuje se na ní polarita způsobů nahlížení, která vždy v závislosti na předpokladu jednoho či druhého partnera

---

\* v něm. orig. *jenseits*; tzn. *za prahem, na onom světě* - pozn. překl.

v rozhovoru má jisté oprávnění. Steiner, který se ve své „Cestě životem“ dostává při popisu svých studentských let ve Vídni začátkem 80. let minulého století\* k této problematice, kterou sám prožil, zde o Goethově pozici říká: „Viděl duchovně celek stejně, jako smyslově viděl jednotlivosti. A v principu nepřipustil žádný rozdíl mezi duchovním a smyslovým nazíráním, nýbrž jen přechod od jednoho k druhému.“

Aby člověk našel to, co je duchovní, aby našel celek, nepotřebuje proto ani tak transcendenci směrem ven, jako mnohem spíše metamorfózu sil poznávání. Goethe hovořil o „duchovních očích“ a „duchovních uších“†, umožňujících „nazírající myšlení“. Jinými slovy: myšlení pro Goetha není operováním s abstraktními pojmy, které jsou ve své logické jednoznačnosti vlastně mrtvé a nejsou již schopny vývoje. Z Goethovy nauky o metamorfóze lze vyčíst, že má na mysli myšlení, jemuž je vlastní flexibilita, která je nutná, aby - například v botanice - člověk dokázal svým myšlením nazíravě sledovat tvarovou proměnu listu. Toto myšlení není jako takové v rozporu s přírodovědeckým poznáním. Je třeba považovat ho spíše za *další* vývoj (metamorfózu) myšlení, které mechanistická věda s úspěchem použila v oblasti anorganické fyziky, které však selhává při pochopení živého, stejně jako duševního. Je použitelné jen omezeně. V tomto bodě, který by měl zajímat stejnou měrou duchovního badatele i psychologa, říká Steiner: „S pouhými silami a možnostmi poznávání, jak musí být právem používány v přírodní vědě, člověk zkrátka nevystačí, aby skutečně pronikl to, co je živé nebo co je duševní povahy, aby to skutečně pochopil, a má jen jednu volbu: buď zůstane stát čistě v oblasti fyzikálních a chemických zákonů, a pak se zřekne pochopení života, pochopení duševna a duchovna, anebo bude apelovat na zcela jiné síly poznání, než jsou síly, skrze které lze studovat to, co je čistě přírodní, zejména tedy fyzikální a chemické povahy.“

V rámci téže přednáškové řady, v níž je Goethe představován mimo jiné jako „otec duchovního bádání“, Steiner na doplnění uvedl: „Kdo má strnulé myšlení, kdo má takové myšlení, které chce utvářet jen ostře konturované pojmy, ten si utvoří pevný pojem zeleného listu, pojem okvětního lístku atd., nemůže však přejít od jednoho pojmu k druhému. Příroda se mu přitom rozpadá do samých jednotlivostí. Nemá možnost (protože jeho pojmy samotné nemají žádnou vnitřní pohyblivost), aby pronikl do vnitřní pohyblivosti přírody. Člověk tak ale dospěje k tomu, že se vžije do Goethovy

---

\* rozuměj 19. století - pozn. překl.

† resp. duchovním zraku a sluchu - pozn. překl.

duše a přesvědčí se o tom, že u něj je poznávání něčím úplně jiným než u celé řady ostatních lidí. Zatímco u celé řady ostatních lidí je poznávání shrnováním pojmů, které odděleně tvoří, je u Goetha poznávání ponořením se do světa bytostí, sledováním toho, co roste, co se rodí a ustavičně se proměňuje... Goethe uvádí do vnitřního pohybu to, co je jinak pouhým myšlením.“

Tento pohled na Goetha Steiner nezastával teprve ve svém „anthroposofickém období“. Základy k tomu položil již v úvodech ke Goethovým přírodovědným spisům, v „Základních rysech teorie poznání Goethova světového názoru“ (1886) a v „Goethově světonázoru“ (1897). Ve „Studiích Goetha“ z roku 1900 jsou výsledky Steinerových výzkumů shrnuty takovým způsobem, že se zde ještě jednou ozřejmuje „soutok pozorování a myšlení“ v poznávacím procesu. Objektivní vnější vnímání a subjektivní vnitřní svět myšlenek už od sebe nejsou odděleny propastí. Pravda se děje v lidském duchu tehdy, přistupuje-li člověk k vnějšímu světu *pozorováním a myšlením*. Neboť: „Člověk nemůže požadovat jiné poznání než takové, které sám vytváří. Kdo za věcmi hledá ještě něco, co má znamenat jejich vlastní podstatu, ten si neuvědomil, že všechny otázky po podstatě věcí vyvěrají jen z jedné lidské potřeby: totiž to, co člověk vnímá, pronikat také myšlenkami. Věci k nám promlouvají a naše nitro promlouvá, když tyto věci pozorujeme.“

Jestliže jsme u C. G. Junga viděli, že na jedné straně vznáší požadavek, aby jako přírodovědec bádal přísně empiricky, na druhé straně ovšem konstatuje, že jeho úkoly, to, co se mu ukazovalo, už dávno směřovalo za hranice takzvané exaktní přírodní vědy, tak může Steinerova charakteristika Goethova nazírání přírody vrhnout světlo na Jungovu problematiku. Právě z oné „teorie poznání Goethova světového názoru“ by se dalo vyčíst, že s ohledem na poznání lze zaujmout postoj, na základě kterého může na jedné straně empirik zůstat i nadále vědcem vycházejícím ze zkušenosti a díky kterému může na druhé straně překračovat hranice, aniž by měl dojem, že se dostal „mimo“\* skutečnost. To je problém, který pro Junga vyvstal a jehož teoreticko-poznávacího proniknutí se Jung zřekl nejen proto, že nebyl „žádný filosof“, ale jistě také proto, že od toho mohl v důsledku svého kantovského předporozumění upustit. Podobně jako Goethe se Jung obešel bez formulované teorie poznání. Jako Goethovi

---

\* v něm. orig. *in ein Jenseits*, tzn. *za práh*, na „*onen*“ svět - pozn. překl.

mu stačila životaplná *theoria*, studium fenoménů, jež mu lékařská badatelská činnost a práce s vlastním nevědomím dennodenně nadělovaly. A právě tím byl Jung, podobně jako Goethe, přiveden na základě profesní nezbytnosti k myšlení, které prolomilo těsné hranice racionality a zanechalo za sebou slupky pojmové abstraktnosti. Jak sám přiznává, usiloval Jung o to, „odvozovat abstraktní veličiny z jejich empirického obsahu, abych také věděl, o čem mluvím“. A protože duševní badatel Jung přiznává, že neví, „co duch vůbec“ je, držel se „života“ jako „kriteria pravdy ducha“, přičemž „život“ pro něj rovněž nepředstavuje žádné definovatelné abstraktum, nýbrž charakterizovatelné konkrétní. Kde Jung „definuje“, činí vlastně už zase ústupek přírodní vědě v tolika podstatných bodech jím překonané. Mnohem přiměřenější pro Junga a jeho dílo je popis jednotlivých fenoménů představujících se při pohledu na celek, kdy je například třeba vylíčit sled snů a obezřetně ho interpretovat. Tady jsou eventuální předběžné znalosti terapeuta vůči pacientovi sotva důležité, protože to, co lze racionálně vědět, je zcela nepřiměřené tomu, co se podle vlastní rytmiky a zákonitosti postupně manifestuje jako proces duše. Odtud nakonec pochází Jungův dvojnásobný nebo dvojsmyslný způsob vyjadřování, který - právě z pohledu oné vlastní zákonitosti nevědomí - nemůže strpět žádné pevně konturované pojmy. „Jednoznačnost má smysl jen u konstatování skutečností, nikoli však u interpretace,“ říká se na jednom místě autobiografických „Vzpomínek“<sup>38</sup>. Tím je v jednom důležitém bodě dán charakter metodiky a pracovního stylu analytického psychologa. Vždy znovu musí psycholog uplatňovat flexibilitu nazíravě-myslivého pozorování\*, o němž Goethe řekl, „že se pozorováním† ustavičně tvořící přírody činíme hodna duchovní účasti na jejích výtvořech.“ Spatřuje v tom - mimochodem společně s Kantem - dobrodružství rozumu, v jehož průběhu Goethe „zprvu nevědomky a z vnitřního puzení neúnavně naléhal na ono praob- razné, typické“ a vytvořil způsob podávání charakteristiky adekvátní

---

\* v něm. orig. *Mitgehens*, tzn. takového pozorování, kdy člověk vnitřně sleduje to, co pozoruje, *jde spolu s tím; mitgehen = jít s sebou* - pozn. překl. resp. duchovním zrakem - pozn. překl.

živé přírodě. Tuto větu by docela dobře mohl napsat autor, který se zabýval moderní psychologíí nevědomí a seznámil se s naukou o archetypech.

Tato duchovní spřízněnost mezi Jungem a Goethem coby přírodovědcem je místy zářející. Rudolf Steiner podává o zvláštní povaze Goethova vědomí charakteristiku, která - přizpůsobená problematice psychologa - platí do jisté míry i pro Junga: Goethe „měl možnost uvést celou strukturu svého duševního života do takového pohybu, že skutečně mohl bádát nejen zevně, a tím dospět k přírodním zákonům shrnutým do myšlenek, ale že mohl sledovat vnitřní život přírodních jevů v jejich metamorfózách“. Tato charakteristika poukazuje na přirozenou vloh, která básníkovi pozorujícímu přírodu dovolovala instinktivní pokrok duše, instinktivní v tom ohledu, že jeho zření „duchovníma očima“ předcházelo duchovní školení ve smyslu Steinera právě tak málo jako u Junga. Tato individuální osobitost, kterou Goethe (je nápadné, že v pojednání o nazírající soudnosti!) poznal jako „nevědomé vnitřní puzení“ k praobraznému, mu umožňovala nořit se do přírody, aby spoluprožíval, jak lze „proměňující se přírodu, přírodu krácející od metamorfózy k metamorfóze, sledovat vnitřním pohyblivým duševním životem“. A k tomuto „pohyblivému duševnímu životu“ patří právě také pohyblivost ve vedení myšlenek, ba v utváření pojmů, které nemůže brát ohled na onu pojmovost, jež je použitelná jen pro anorganickou přírodu.

Zůstaneme-li ještě na chvíli u tohoto srovnání Junga a Goetha, pak musíme říci pár slov také k problému psychologických typů, přinejmenším s ohledem na typy postojů. K tomu Steiner: „Goethe byl v důsledku své zvláštní vlohy odkázán na přírodu, a protože tato vloh byla obzvlášť silná, bral Goethe až do konce jen málo na zřetel, abych tak řekl, příklon k duševnímu životu samotnému. Jeho způsob nazírat svět lze však použít na duševní život samotný.“ Steinerova poznámka byla bezpochyby učiněna z jiného hlediska. Budeme-li ji chápat psychologicky, může tato krátká charakteristika pro nás být pokynem, který Goethův typ postoje identifikuje jako jasně poznatelnou extraverci. Dojem namátkové zkoušky budí poznámka - introvertního - C. G. Junga: „Myslím, že mám dostatek důvodů k domněnce, že Goethe patří spíš k extrovertnímu typu než k typu introvertnímu.“

Vraťme se nyní ještě jednou k myšlenkové niti, která nás přivedla k psychické zvláštnosti, jež se u Goetha ukazuje v popsaném nazírání přírody, nazírání praobrazu v obraze přírody, u Junga pak v objevu prapůvodních obrazů (archetypů) v hlubině duše. Kdo se ke C. G. Jungovi

dostane z anthroposofie a narazí na onen nedostatek zevrubnějšího teoreticko-poznávacího vyjasnění jeho duševního bádání, ocitá se, jak jsme viděli, v podobné situaci jako mladý Steiner, který se vzhledem k přírodovědnému dílu Goethovu cítil nucen navrhnout dosud chybějící teorii poznání Goethova světového názoru. Na druhé straně by mohl mít anthroposofický stejně jako filosofický čtenář Jungova díla sklon zdůraznit tuto nedokonalost jako citelný nedostatek, jak to například udělal Steiner s ohledem na „nedostatečné prostředky poznání“ v psychoanalýze jeho doby. Je ovšem zajímavé vidět, jak Steiner prokazuje z tohoto hlediska vůči Goethovi nejen velkou shovívavost. Goethův odmítavý postoj k „myšlení o myšlení“ Steiner nijak nepranířuje. Mnohem spíš toto odmítání respektuje, ačkoli ve svých vlastních knihách věnovaných teorii poznání právě toto „myšlení o myšlení“ vyzvedává jako poznávací nezbytnost, má-li být na této cestě učiněn podstatný krok přesahující meze pojmově abstraktního myšlení. Proto Steiner například ve své „Filosofii svobody“ určil toto myšlení jako „to absolutně poslední, resp. první“ ve filosofickém snažení vůbec. Steinerův respekt ke Goethově odmítavému postoji ovšem vychází z poznatku, že zřící se odmítání tohoto myšlení by bylo na újmu toho, „co bylo jinak jeho předností, jeho silou ve studiu světa“.

Zde se tedy podle Steinerova přesvědčení musí kritika zastavit, „protože odsud člověk může nahlédnout skutečně hluboko do povahy Goethova ducha“. Jistě, myslitel si nemůže takovýto postoj osvojit, vždyť jeho úkolem je uchopit myšlenku samotnou a „myšlení zbavené smyslo- vosti“ proměnit v síly zření. Goethe by se býval prakticky odřezal od tohoto zdroje poznání, který mu podle Steinera dovoľoval „toto instinktivní pronikání jeho duše vpřed“. Přátelský spor se Schillerem znovu zřetelně ukazuje, že Goethe musel zůstat „tím, kdo zří“\*, Schiller pak „tím, kdo přemýšlí“, aby každý z nich mohl pěstovat jemu odpovídající druhy poznání. Proto u Schillera převažuje filosofická myšlenka, zatímco Goethe obrazně tvoří. (V uvedené přednášce Steiner vedle sebe staví Schillerův filosofický spis „Listy o estetické výchově člověka“ a Goethovu imaginativní „Pohádku o zeleném hadovi a krásné lilii“.)

Vezmeme-li v úvahu, že Jungův život a dílo můžeme správně zhodnotit teprve tehdy, budeme-li je podle jeho vlastního výkladu chápat jako „sebeuskutečňování nevědomí“, kterým je ukázán nový přístup ke světu imagi-

---

\* v něm. orig. *der Schauende*, tzn. *i ten, kdo se dívá*, resp. *ten, kdo vidí* - pozn. překl.

nací, pak by také mělo být možné přenést Steinerův respekt ke Goethově způsobu poznávání na způsob poznávání Junga, neboť tady jako tam je to, „co je bledým myšlením nebo vnuceným vnímáním“, proměňováno „na imaginaci, na obrazné zření“. Tady jako tam se zjevuje duchovno, třebaže zprvu není projasněno teorií poznání. V každém případě se zde však činí přírodovědci. Duševní badatel i badatel duchovní působili každý na svém poli s nárokem dát se do díla coby přírodovědci. Že je nárok na vědeckost u Steinera oprávněný, bylo již vícekrát ukázáno. Shrneme-li to, můžeme říci: Pro oba badatele tvoří *zkušenost* východisko jejich práce. K této zkušenosti se staví *kriticky*, ať už tím, že obhajují svou metodu, anebo tím, že své hypotézy ověřují na praktických výsledcích, např. v psychoterapii. Že u Junga objasnění pomocí *teorie poznání* nepokročilo do té míry, jako je tomu u Steinera, resp. u Steinerem vypracované Goethovy teorie poznání, bylo již řečeno. Svě subjektivní prožívání představili Steiner i Jung v *objektivně-systematické* formě. Svě výsledky se snažili poskytovat v řeči pojmů, odpovídající osobitosti předmětu jejich bádání. Ani jeden z nich nepochyboval o předběžnosti a *neuzavřenosti* svých pracovních výsledků. Z téhož důvodu se Steiner i Jung důrazně distancovali od jakékoli formy dogmatizování svých poznatků. Jejich poučky neměly být přejímány s ohledem na jejich autoritu; Steiner i Jung chtěli mnohem spíš povolávat k *vlastní zkušenosti*. Z toho důvodu hraje u Steinera myšlenka školení rozhodující roli. U lékaře Junga zaujímá místo duchovněné cesty poznání aktivování vědomých a nevědomých sil v člověku hledajícím uzdravení.

Aby byla učiněna transparentní vědeckost toho, čeho bylo touto cestou dosaženo, a zároveň aby bylo ukázáno, nakolik jde Steiner ještě nad pozice poznání, které Jung a Goethe zaujali, bylo by nutné urazit další myšlenkovou cestu, vedoucí od přírodního bádání k bádání duchovnímu.

\*\* v něm. orig. *durch das Anschauen*, tzn. i *nazíráním* - pozn. překl.

Gerhard Wehr